

4. Конспект лекцій проф. Б. С. Луканюка з предмета "Вступ до етномузикознавства" (читався на кафедрі музичної фольклористики Львівської державної музичної академії (ЛДМА) ім. М. В. Лисенка у 1995 році).

5. Визначення запозичене з геоморфологічної карти Волинської області: Атлас Волинської області. — Москва, 1991. — С. 10.

6. Увага приділятиметься лише тим пісенним циклам, які містять розвинену мережу мелотипів.

7. До розвинених на Поліссі обрядів хрещення типових пісенних форм виявити не вдалося, тому вони тут не розглядатимуться. Також оминається увагою похоронний цикл із специфічними голосіннями ("плачами"), які виконуються напівдекламовано, у рубатній манері, а тому потребують окремого дослідження.

8. Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК 180/1 (с. Кортеліси).

9. Із відомими у деяких селах Верхньоприп'ятської низовини гаївками "царівна" він не пов'язаний.

10. *Сокіл Г.* Царинні пісні в контексті ритуального обходу полів // Народознавчі зошити. — 2000. — Зошит 3 (33), травень-червень. — С. 535–541.

11. Назва "гаївка" тут не зустрічається, однак, за аналогом до споріднених за функцією і тематикою галицьких відповідників та згідно із засадами наукової класифікації, саме так означаються ігрові пісні весняного циклу.

12. Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК-166/05 (с. Залаззя). За деякими свідченнями, волочечники ходили з "ралцем" (ралом) і свого роду імітували весняну сівбу.

13. *Ошуркевич О.* Релікти волочечних звичаїв на Західно-українському Поліссі // Полісся: мова, культура, історія: Матеріали міжнародної конференції. — Київ, 1996. — С. 349–353.

14. *Bartminski J.* Podlubelski "smigus" czyli koledowanie wielkanocne // Region Lubelski. — Т. 3 (5). — С. 233–239.

15. *Давидюк В.* Релікти волочечної традиції в українському обрядовому фольклорі // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 27: Українська фольклористика. — Львів, 1999. — С. 60–66; *Давидюк М.* Календарна обрядовість Західного Полісся: картографічно-джерелознавчий аспект [волочечна традиція; кривий танець] // Фольклористичні зошити. Вип. 4 / Ред. В. Ф. Давидюк. — Луцьк, 2001. — С. 27–76.

16. Архів ПНДЛМЕ: а) ЕК 208/2 (с. Видерта); б) ЕК 198/1 (с. Теклино).

17. Наприклад, замість "Гей, лоло, лололо" — "Гей, весна-прекрасна" (Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК 181/5 (с. Рівне); ЕК 182/1 (с. Забужжя) і ще кілька сусідніх сіл Любомльського р-ну).

18. Рефрени "рано-рано" досить поширені, зокрема у весільних і рурських піснях середнього і східного Полісся. 19. У білоруських волочечних творах поширені зовсім інші рефрени: "Да віно ж мае зелено", "Зелёный сад вишневій" тощо.

20. Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК 159/04 (с. Щитинь).

21. *Клименко І.* Наспів "весни-трійці" на Пінському Поліссі // Родовід. — Київ, 1995. — Ч. 11. — С. 82–92.

22. Зі слів інформантів, найчастіше обов'язковим ритуальним кроком безпосередньо перед самими жнивними була молитва "Отче наш".

23. В останньому випадку мелотипи відзначаються умовною приуроченістю і добре розрізняються виконавцями із власне жнивними.

24. Архів ПНДЛМЕ: Од. зб. ЕК 174/19 (с. Седлище).

Contemporary Ukrainian folkloristic does not have a generalized genre division of the oral poetic and music pieces. Three approaches are use usually for such classification — ethnographical, philological and musical. The nature of such genres requires using the combination of at least two approaches simultaneously. During the last decade the author of this article together with the group of the scholars from the research laboratory of the musical ethnology have done recordings in the Volyn' Region. The goal was to record all the materials on the musical tradition including rites and rituals. The results of this work with the description of the particularities of the musical genres of Upper Prypyat Region are given in this article. The developed genre system of this region shows some individual characteristics which require special approach for analyzing them and this methodic should be based on the grounds of contemporary ethnomusicology and bordering spheres.

“КОЗА”: ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ОБРЯДОВОЇ ГРИ В ЕТНОГРАФІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Поліна ГУМЕНЮК

У наукових працях багатьох дослідників календарної обрядовості, особливо зимового циклу, знаходимо відомості про побутування народного обряду "водіння кози", а також тексти самої гри, яких на сьогодні також зібрано чимало. Однією з останніх монографій на цю тему є дослідження О. В. Курочкина "Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка" (1995), де проведено структурний аналіз двох, пов'язаних між собою, традиційних народних забав [15]. Під час виконання "Маланки" "коза", як персонаж рідження,

присутня також. У працях І. Волошина ("Джерела народного театру на Україні"), С. Килимника ("Український рік..."), А. Гурського — дослідника "зимової поезії білорусів" та інших зустрічаємо етнографічні описи гри, деякі згадки про походження самого образу кози, але, оскільки ці праці більш загального характеру і мали за мету охопити велику кількість різного матеріалу, то українська народна гра "Коза" досліджена в них досить фрагментарно, тобто лише окремі її елементи, або розкрито зміст гри і послідовність дій. Більшість

наукових досліджень і праць етнографічно-описового характеру присвячені різдвяній інтермедії “коза”, але різні додаткові матеріали свідчать про побутування “кози” і в обрядах весняно-літнього циклу [19]. Отже, варто об’єднати все, що стосується цієї народної гри в календарних обрядах різних циклів і заглибитись у термінологію; розібратися в цьому нам допоможуть деякі енциклопедичні словники народних та наукових термінів, а також праці вчених, які торкалися цього питання у своїх дослідженнях “Кози”.

Відомо, що існують такі основні терміни на позначення згаданого дійства, як народна гра, новорічний обряд і різдвяна інтермедія. Дамо їх визначення.

Почнемо з народної гри. Народна гра — термін, що об’єднує різноманітні явища традиційної культури, в основі яких лежать ігрові дії, які склалися в певну цілісність, що підтримується традицією. Багато народних ігор генетично пов’язані з обрядовими комплексами, про що свідчить регламентація виконання ряду ігор народним календарем [4, с. 88].

“Коза” як різдвяно-новорічний обряд існує у вигляді архаїчного типу обходів колядників за участю масок [8, с. 116].

Інтермедія — невеличка сценка комедійного характеру, розігрується між діями драматичного твору [8, с. 112]. Детальний опис останньої знаходимо лише у Х. Ящуржинського “Різдвяна інтермедія (Коза)” [22], на відміну від попередніх двох, про які зібрано чимало матеріалу. “Коза” фігурує в усіх трьох проявах, як ми і побачимо надалі, аналізуючи різні приклади.

Щоб краще зрозуміти, чим відрізняються одне від одного і що спільного мають ці, здавалося б, схожі між собою різновиди народної гри, — в чому і полягатиме одне із завдань, — звернемося до різних описів вистави, збірників українських народних ігор, де зафіксована “Коза”, а також — самого обряду “водіння кози”. Друге наше завдання полягає в систематизації матеріалу.

Як зазначає О. Курочкін, “протягом ХІХ-ХХ ст. гра “водіння кози” була описана в багатьох місцевостях України, а також в Білорусії і спорадично в Росії” [14, с. 80].

За словами Ящуржинського, в селі Харківці Київської губернії інтермедія “Коза” виконувалась після обіду в перший день Різдва.

Вона являла собою невеличку комедію, де брали участь ряджені хлопці. Склад приблизно такий самий, як і в новорічному обряді “Коза”: циган, дід, Меланка, жид, лікар, козак, “коза” [22, с. 73]. Зміст також за своєю структурою відповідає обряду, про що детальніше буде сказано далі. Деякі персонажі розповідають різні історії, нісенітниці; жид згадує біблійну легенду про вивід євреїв з Єгипту. На завершення ряджені одержують подарунки і йдуть до іншого двору [22, с. 82].

Дійові особи одягалися в різні костюми, кожний відповідно до своєї ролі. Як свідчать записи, учасниками гри, рядженими, були парубки. Ряджені ходили з “козою” майже до кожної селянської хати. “Наряджений хор співав пісні, сама “коза” танцювала, рухами та жестами ілюструвала те, про що співав дід або хор” [3, с. 96]. В різних місцевостях сюжет може мати свої варіанти. “Приміром, занедажує “коза”, дід хоче продати її цигану, а коли не вдається, шукає лікаря” [3, с. 96]. Або дід “б’є” “козу”, вона “вмирає”, дід гірко тужить, не знає, що робити; з’являється циган, відбувається досить поширена сцена “купівлі-продажу”; потім приходять лікар, знову торгуються, за скільки “козу” лікувати, далі лікар висуває пропозицію “козу” зарізати; під кінець п’єси музика грає гопак, “коза встає на ноги, танцює” [3, с. 163-169], а хазяїн хати, де відбувалася гра, частує всіх учасників вистави — традиційне завершення обряду колядування. Сюди можна також додати, що дія таких новорічних ігор, як “коза”, обов’язково повинна викликати у глядачів сміх [21, с. 161].

Спостереження вчених доводять, що зв’язок цього обряду з новорічним святом має давнє генетичне коріння. Вказівкою на давнє походження обряду є факт збереження і розповсюдження культу кози у багатьох європейських народів. Вивчення дохристиянських культів показало, що коза в давні часи поважалась за свої “надзвичайні” здібності впливати на врожай [6, с. 39]. “Відомо, що в дохристиянські часи цей звичай мав магічне значення. Люди прагнули забезпечити собі кращий урожай засобом магічних слів, вірили, що їх звертання може викликати прихильність природи:

*Де коза туп-туп,
Там жита сім куп.
Де коза рогами,
Там жито стогами.*

*Де коза хвостом,
Там жыта кустом*” [3, с. 95].

Порівняємо з білоруським варіантом:

*Дзе каза паходзіць,
Там жыта зародзіць,
Дзе каза топ-топ,
Там жыта сем коп...
Дзе каза нагой,
Там жыта капой.
Дзе каза хвостом,
Там жыта кустом* [6, с. 127].

С. Килимник зазначає, що дуже важко з'ясувати, звідки походить “коза”; вона може бути запозичена від античного світу, а може бути наша [10, с. 132]. “Обряд ... близький до грецьких та римських звичаїв, але за змістом — національний” [10, с. 55].

З приводу останньої думки професора С. Килимника можна зауважити, що існують різні версії щодо появи кози, як “образу багатства, добробуту, урожаю” [10, с. 132]. Зокрема, у грецькому і римському пантеоні часів античності існували козлоподібні боги, серед яких можна назвати Пана, Діоніса, Фавна, “що були покровителями землеробства і скотарства” [14, с. 83]. “Дехто з дослідників вбачав у козі навіть символ тваринного бога, який сприяє врожаю й достатку” [12, с. 31]. І. Нечуй-Левицький аналізує обряд, де “колядники ходять по хатах з козою; коза тут служить образом сонця” [17, с. 41].

Як відомо, новорічна гра “водіння кози” невід’ємна від обряду колядування, а отже, тісно пов’язана з ним. За однією з легенд, Коляда — це богиня, яка народила сонце.

Існує і протилежна думка. Якщо звернемось насамперед до етнолінгвістичного словника “Славянские древности”, то зустрінемо версію, що “в етіологічних легендах коза є створінням диявола” [19, с. 523]. На підтвердження цієї думки наведемо приклади:

“У легенді, записаній у Куп’янському повіті, розповідається, що Бог узяв глини і став ліпити людину за образом Своїм і за подобою. Угледівши це, диявол і собі взяв глини і також заходився ліпити фігуру за образом своїм. Бог зліпив людину, а диявол — цапа. Бог вдихнув у своє творіння душу, і людина ожила. Диявол ну собі дмухати на свою твар: дмухав спереду, дмухав ззаду — не оживає, а лиш смердить. Попросив Бога дмухнути, Бог дмухнув — і цап став живий. Диявол зрадів і

давай танцювати довкола цапа й хизуватися перед Богом, що його твар краща за Божу. Розпочалася між ними суперечка з приводу того, чий цап, і вони домовилися, що цап буде належати тому, хто його втримає. Диявол пристав на це. Та як не підійде до цапа, той усе на нього рогами, все рогами. Розлютився диявол, схопив цапа за хвіст, — цап рвонувся, частина хвоста лишилася в диявола, а сам цап усе-таки втік. Ось чому цапи куці” [1, с. 90].

“Свійську козу в одних місцевостях (Могилів-Подільський) вважають невдалою спробою чорта, наслідуючи Бога, створити корову. При цьому чорт, зліпивши козу, ніяк не міг дати їй життя. Коли ж Бог, на прохання чорта, дав їй життя і коза побігла, чорт, аби якомога ближче розгледіти її, схопив козу за хвіст і ненароком одірвав його. Так коза і залишилася назавжди з одірваним хвостом (Старобільський повіт). На доказ створення кози чортом кажуть, що від кози відьма ніколи не може відібрати молока, навпаки, вона навіть боїться кози; водночас якщо козу окропити свяченою водою, вона зараз же пропаде (Літинський повіт). Чорт полюбляє бавитися з козою як зі своїм створінням, а тому її вважають за потрібне тримати, для забави чортові, у стайнях — в такому разі він кидає мучити людей (Житомирський повіт)” [1, с. 325].

Таким чином, можна визначити, що, з одного боку, коза є символом плодючості, врожаю, достатку, а з іншого, як свідчать тексти вищенаведених легенд, коза походить від нечистої сили. Але, безперечно, в народній драматичній грі українців та інших слов’янських народів і зокрема в “святочному” обряді “водіння кози”, де “одним з центральних актів дійства було вмирання і воскресіння кози” [14, с. 83], “коза” виконує функцію божества, а саме, вмираючого і воскресючого божества.

Як зазначає дослідник білоруської календарно-обрядової зимової поезії А. Гурський, “смерть “кози” є не лише обрядовою дією, але й способом вимагати від господарів колядні винагороди для співаків та артистів:

*Тут каза ўпала,
Ссохла, прапала,
Дай казе сала,
Што б каза ўстала*” [6, с. 129].

Інший варіант:

*“Вставай, коза,
Вставай, сіра,*

*Хазяїн іде,
Ковбасу несе* [3, с. 101].

Мотив “вбивства кози” — найбільш усталена частина східнослов’янських колядних пісень, які виконуються під час “водіння кози” [18, с. 391]. “Смерть” “кози”, а потім її “воскресіння”, відповідно обряду, персоніфікують вмирання природи взимку та її воскресіння з приходом весни, що вказує на сакральний зв’язок тварини з рослинним світом [6, с. 39].

Серед ряджених, які брали участь у “Козі” бачимо й інших персонажів, до яких відносимо діда, солдата, цигана, які, звичайно, мають деякі свої наукові інтерпретації, але, порівняно з “козою”, їх небагато, і в межах даної гри вони практично не розглядалися.

На думку І. Волошина, “тексти “Кози” почали записувати в другій половині XIX ст. Етнографи зібрали багато різних варіантів, але всі вони зберігають традиційну діалогічну форму, і в центрі кожного з них знаходяться дід і “коза” [3, с. 99]. Зустрічаємо такі характеристики діда, який “водив козу”: “Парубок, який грав діда, надягав кожуха або драгу свиту, на спину намощував горб із соломи, на голові в нього була кудлата шапка. Він робив довгу бороду та вуса з клоччя, підперізувався перевеслом, у праву руку брав сучкуватий ціпок, а лівою за мотузку вів наряджену “козу” [3, с. 96]; або: “Козу за поводок водив “дід” або “солдат”, якого називали “початуха” (він першим заводив пісню). Характерною прикметою цього персонажа була довга з паклі борода і солон’яна пуга” [14, с. 81].

У піснях, які виконувалися під час “водіння кози”, є фрази, які натякають на страх перед дідом, як представником потойбічного світу, або якоюсь вищою силою. Можливо, роль його була така ж сама, як і колядників, які символізували собою мешканців потойбіччя і померлих предків, як це твердить Л. Виноградова у своїй праці “Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования” [2]. У змісті дід виступає страшним і лихим, якого бояться інші. Наприклад:

*Тільки боюся
Сивого діда,
Що в того діда
Сива борода.*

(Дід ходить по хаті, розправляє бороду, махнув булавою.)

*Над головою
З булавою (Дід б’є козу).
Як ударив дід козу
Та по правому боку.
З лівого боку
Юшка потекла.
Тут коза впала,
Нежива стала* [3, с. 163].

Зокрема, І. Нечуй-Левицький у праці “Світогляд українського народу” дає негативну характеристику діду, як божеству зими, якому в давні часи приносились жертви: “Щоб забезпечити собі урожай хліба од темних зимових сил, народ сповняє деякі жертвні обряди Морозові і Дзюді: хазяїн, кидаючи ложку куті під стелю, просить до себе вечеряти Мороза, щоб він не поморозив хліба, а на Білорусі, на Меланки, після вечері зоставляють на столі кілька ложок куті для Дзюді, бога зими, діда з білим волоссям і з білою бородою, щоб він не шкодив морозами” [17, с. 40].

Всі наведені вище характеристики образу діда, як в ігровій, так і в обрядовій культурі, розкривають перед нами перспективи подальшого більш глибокого дослідження цього персонажу рядження.

Повернемося до “кози”, як основного об’єкту нашої роботи. З плодючістю кози пов’язана її еротична символіка: в українських народних піснях ігрового характеру бачимо мотиви любовних залицянь вовка до кози та шлюбну вовка з козою в білоруських і польських піснях; коза, яку з’їв вовк, символізує наречену у білорусів [19, с. 523]. О. Курочкін зазначає, що “мисливська тема найвиразніше розкривається через мотив смерті та воскресіння (те, про що ми вже говорили), що становить смислове і композиційне ядро міфа-пісні про козу. Мудру козу з золотими ріжками в українсько-білоруських текстах підстерігають три згубні напасті у такій послідовності: вовк, стрільці-молодці, старий дід” [15, с. 62]. Справді, це бачимо у тексті пісні, яку всі співають на самому початку новорічної вистави. Також дослідник виводить традиційну формулу “конфлікту кози з вовком:

*На горі коза з козенятами,
У долині вовчок з вовченятами.
Де взявся вовчок за козу чок-чок!
А вовченята — за козенята...”* [15, с. 63].

Один з прикладів гри “Коза”, яка вже є відокремленою (виходячи з назви і змісту) від обряду, і в українському побуті існує як зви-

чайна дитяча або молодіжна народна гра, наводить Г. Довженок у своєму збірнику “Літала сорока по зеленім гаю” [7]. В цій грі також бачимо конфлікт з вовком і пов’язану з козою еротичну символіку. Відмінність полягає у тому, що коза не одна, а багато. Отже, гра називається “Кози”. Обирається серед дітей вовк, коза-мати і решта — козенята. Сюжет такий: Вовк десь ховається за кущами. Коза наказує діткам (як це часто зустрічається у народних казках про тварин) нікуди не йти з хати і застерігає, що “неподалік вовк”. Вони сидять якийсь час, з’являється вовк і починається діалог між ними, що складається з запитань і відповідей, що властиво будь-яким українським народним іграм. Потім вовк несподівано кидається “ловити козенят, а ті врозтіч. Кого піймає, той буде вовком. Як надійде Коза, то віджене вовка і знову зганяє козенят” і гра починається спочатку [7, с. 47-48].

Коза, як персонаж рядження, зустрічається, як ми вже зазначали, і в інших народних іграх, зокрема в іграх побутово-розважального характеру, до яких належить новорічна вистава “Маланка” [12]. В Україні побутовали різні варіанти цієї гри; ми ж зупинимось в основному лише на тих, де була присутня “коза”. Оскільки рядження з козою з часом втрачали магічний характер і продовжували існувати як розвага, “пов’язана з певними моментами календаря народних свят”, коло виконавців розширювалось, і в ній брали участь, крім “діда” і “кози”, “циган”, “єврей”, “Маланка”, “лікар”, “козак” [14, с. 84]. До традиційного сюжету додавався “ряд епізодів розважального характеру: “дід” і “Маланка” танцювали і співали пісню “Ой під вишнею, під черешнею”, “Маланка” доїла “козу” в решето” [14, с. 84], а далі сюжет розгортався, як завжди: сцена “купівлі-продажу”, смерть “кози” і рятування її лікарем, або смерть і воскресіння “кози”.

Досить великий інтерес у вчених може викликати сцена доїння “кози”. В Росії побутує відома гра “Доение коровушки”, але, як визначають дослідники цієї вистави І. Морозов та І. Слепцова, з козою також відбувалася схожа сцена [16]. Основний зміст такий: господиня (її грала жінка або чоловік) намагалася доїти корову (чоловік грав у кожусі вовною догори), але та не давалася. Тоді вона кликала знахаря

або чаклуна і зверталась до нього з проханням допомогти, бо треба дітей нагодувати. Чаклун намагався “виправити” корову, але, коли хазяйка пробувала знову доїти, виходило те ж саме. Тоді вона сварила чаклуна, шукала іншого, але й новий чаклун не міг її допомогти, і вона з коровою йшла геть [16, с. 26].

Можливо, українська народна традиція має подібні зразки, бо якщо гра з козою існувала в деяких регіонах Росії, як вище сказано, то вона мала бути і в нас.

В етнографічних працях наголошується, “що в деяких районах українці влаштовували обходи з “козою” не лише на святки, а й на Масляну” [14, с. 85]. Щодо останньої, то тут ситуація схожа з попереднім прикладом, тому що детальний опис цієї календарно-обрядової гри зафіксовано лише в Нижньому Новгороді і навколишніх селах [13]. “Козяча масляна” відзначалась у наступну неділю Великого посту. Козла виводили на площу з різнокольоровими стрічками на рогах, інколи з вінком на голові [13, с. 7]. Один з дослідників цього свята А. Коровашко зазначає, що недостатність свідчень не дозволяє сьогодні провести більш детальну реконструкцію [13, с. 8].

Досі ми вели мову про “козу” та її роль у зимовій календарній обрядовості. Тепер перейдемо до тих прикладів, які дають уявлення про цю гру в календарних обрядах весняно-літнього циклу. Як згадує І. Нечуй-Левицький, коза описувалась у веснянках та іграх цього періоду паралельно з рядом інших персонажів — “пташок і звірів” [17, с. 32]. Вище вже йшлося про символіку кози, яка виступала символом сонця. Ось як С. Килимник описує похід “На жита” “весною на Юрія та на Русальному чи Зеленому тижні”:

“Перед сходом сонця вирушав величезний похід-шестя всього населення села на ниви “серед жита” з тим, щоб перші проміння сонця зустріти вже на нивах. У цьому поході брали участь і діти — хлопчики й дівчатка, і молодь — хлопці і дівчата, і господині, й господарі. Похід уявляв чарівну картину. Усі святочно одягнені; хлопчики й дівчатка у вінках на голові з живих польових квітів з житніми колосками; дорослі дівчата також у вінках з барвінку з додатком польових квітів та колосся; хлопці в гірляндах через плече з житнього колосся молодого й зрілого минулоріч-

ного; жінки та чоловіки переодягнені та замасковані. Чоловіки з бубнами, сопілками, цимбалами тощо, — жінки майже всі завітчані польовими квітами. В окремих місцевостях під час цього шестя брали й козу, прибрану в зелені-квіти та колосся” [11, с. 389-390].

Збірники українських народних ігор і пісень (досить часто вони мають саме такі назви) подають зразки “кози” в календарно-обрядовій поезії весняно-літнього циклу [9]: сюди відносимо веснянки (“Козел”), гаївки, хороводи з іграми (“Скочила коза з воза”), жнивварські пісні (“Ой чиє ж то козеня”). Слід додати до вищесказаного те, що у весняних іграх і піснях (зокрема, ми це бачимо у першому зазначеному прикладі “Козел”), подібно до різдвяної інтермедії, розігрується і виспівується сцена купівлі-продажу козла. Це чітко бачимо в тексті пісні-гри. Гра починається тим, що “дівчину наряджають козлом, ідуть за ним по селу і співають:

*Ускочив козел у город,
Та й у город, у город;
Поїв козел лук-чеснок, лук-чеснок,
І білу капусту, капусту,
І чорну чорнушку, чорнушку,
Зелену петрушку, петрушку.
Взяли козла за ріжок, за ріжок,
Повели козла на торжок, на торжок,
Взяли за козла три рублі, три рублі,
А за роги — чотири, чотири” [9, с. 95].*

Українська народна гра “Коза” (і так само — обряд) в різних своїх проявах, далеко не всі з яких було розглянуто в даній статті, зводиться до того, що: по-перше, вона належить до символіко-міфологічних ігор, як справедливо виділила С. Щербак цю окрему групу ігор, в центрі яких — образи природних сил, тваринного і рослинного світу [20]; по-друге, “коза” в календарній обрядовості весняно-літнього циклу потребує детальнішої наукової інтерпретації,

більш ґрунтовного структурного аналізу, щоб можна було зробити порівняльну характеристику драматичної гри “коза” новорічного (або різдвяного) і весняно-літнього циклу — інакше кажучи, провести паралелі між ними.

Література:

1. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування. — К., 1992. — 416 с.
2. Виноградова Л. К. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. — М., 1982.
3. Волошин І. О. Джерела народного театру на Україні. — К., 1960. — 227 с.
4. Восточнославянский фольклор: Слов. нар. и науч. терминологии. — Минск, 1993. — 478 с.
5. Гурский А. И. Белорусские зимние песни: колядки и щедровки: Автореф. дис. канд. филол. наук. — Минск, 1978. — 22 с.
6. Гурский А. И. Зимняя поэзия белорусов: По записям XIX-XX вв. — Минск, 1980. — 168 с.
7. Довженко Г. В. Лігала сорока по зеленім гаю: Дитячі та молодіжні українські народні ігри. — К., 1990. — 160 с.
8. Игры: Энциклопед. сб. — Челябинск, 1995. — 800 с.
9. Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року. — К., 1963. — 671 с.
10. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. — К., 1994. — Кн. I — 400 с.
11. Килимник С. Український рік... — Кн. II. — 528 с.
12. Колядки та щедрівки: Зимово обрядова поезія трудового року. — К., 1965. — 804 с.
13. Коровашко А. В. “Козья масленица” // Живая старина. — М., 1998. — № 2. — с. 7-8.
14. Курочкін О. В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. — К., 1978. — 191 с.
15. Курочкін О. В. Українські новорічні обряди “Коза” і “Малакка”. — Опішне, 1995. — 377 с.
16. Морозов И. А., Слепцова И. С. “Доеение коровушки” // Живая старина. — М., 1995. — № 1. — с. 26-27.
17. Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. — К., 1993. — 87 с.
18. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. — М., 1995. — Т. 1. — 584 с.
19. Славянские древности... — Т. 2. — 697 с.
20. Щербак С. В. Поетика української народної драматичної гри: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — К., 1997. — 21 с.
21. Щербак С. В. Поетика... — К., 1997. — 191 с.
22. Яшуржинский, Хр. Рождественская интермедия (Коза) // КСт. — 1898 — X — С. 73-82.

In the scientific researches of the recent years we often meet the description and the analysis of the “goat” image in the context of the Christmas Rites and Rituals. But a lot of empirical materials prove that this image appears in the spring calendar cycle as well. We are going to try to separate all the occasions under which “goat” appears in the folk rituals, rites and texts. According to traditional classification we have following occasions: folk games, New Year Rites, Christmas play. Through the detailed description of all these rites and their meaning and symbolism we are trying to point out the origins of this image in various folk forms and to point out that it is important to learn more about its appearance in spring calendar rituals and rites which was not studied deeply enough before. The comparative analyses of two calendar cycles (winter and spring) might help to found out more about “goat” image and its role in various folk traditions.